

الإمام الغزالي وموقفه من علم الكلام

أحمد محمد أحمد جلي

أستاذ مشارك، قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود،
الرياض، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث. يعالج هذا البحث قضية من قضايا المنهج في الفكر الإسلامي، وهي قضية علم الكلام وموقف أحد علماء المسلمين وهو الإمام الغزالي منه.

فقد كان للكلام أثر كبير في إطار الفكر الإسلامي، إذ تبنت جماعات كثيرة واشتغلت به طوائف عدة من أهمها المعتزلة والأشاعرة والماتوريدية.

ورغم أن الغزالي ينتمي من ناحية مذهبية إلى مدرسة الأشاعرة الكلامية، فقد كان لتجربته الشكية ومحاولته الكشف عن الحقيقة والوصول إليها، أثر واضح في تحرره من قيد العصبية المذهبية، الأمر الذي أدى به إلى دراسة علم الكلام دراسة نقدية موضوعية، وأن يصل من خلال تلك الدراسة إلى موقف معين يحاول هذا البحث بيانه.

وقد ثبت من خلال هذا البحث أن الغزالي لم يكن كبير الثقة في الكلام كمنهج يوصل إلى اليقين، بل إنه شكك في قيمة المنهج الذي اتبعه المتكلمون، وانتهى إلى أن دور الكلام لا يتعدى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها وعلاج بعض الشبهات التي قد تثار لدى طائفة محدودة من الناس. ومن ثم فإن الكلام لا يمكن أن يقود إلى المعرفة الحقة. وإن فائدته مشكوك فيها، وإن وجدت فهي محدودة.

ورغم هذا الموقف الذي اتخذته الغزالي من الكلام، فقد تبين من خلال هذا البحث أن تناول الغزالي للقضايا الكلامية كان له أثر إيجابي في بناء المدرسة الأشعرية، إذ استطاع أن يسهم في وضع قواعد منهجية تستند إلى حد كبير على ثقافته الواسعة ومعرفته الدقيقة بالمنطق الأرسطي، كما أن عرضه لبعض قضايا المذهب الأشعري كان له أثر كبير على الأشاعرة الذين جاءوا من بعده. كما أنه استخدم ثقافته الكلامية وأصول علم الكلام الأشعري في أصول الفقه ومباحثه.

تقديم

الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١٣ م) علم من أعلام الفكر الإسلامي، خاض غمار جوانبه المختلفة وترك بصماته في الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتصوف والأخلاق، وأثار كثيراً من الجدل حول حياته الفكرية وتطورها وارتباطه المذهبي وتقلبه. تعصب ضده طائفة رمته بكل تهمة وعيب وانتصر له آخرون برأوا ساحته من كل زيغ وزلل. ومهما كان رأى، من أبغضوه أو أحبه فيه، فإن الرجل جدير بأن يُحتفى به وحرى بأن يقوم فكره ويُستفاد منه.

وتحاول هذه الدراسة أن توضح جانباً واحداً من جوانب الغزالي المتنوعة، ذلك هو موقفه من علم الكلام. فالغزالي كما كان فيلسوفاً درس الفلسفة وكتب فيها ونقد المشتغلين بها، وكما كان صوفياً خبر التصوف علماً وعاش حياة الصوفية وخاض تجاربهم ونقد المترسمين خطوات هذا الطريق، فإنه كان متكلماً درس علم الكلام وألف فيه ونقد أهله والمشتغلين به.

ولما كان الكلام يمثل جزءاً من المنهج التعليمي لطلاب العلم في العالم الإسلامي آنذاك، لاسيما في البيئة التي نشأ فيها الغزالي والتي كان يسود فيها المذهب الأشعري، كان من الطبيعي أن يدرس الغزالي هذا العلم ويتلمذ على شيوخ الأشاعرة في المدارس النظامية في نيسابور وبغداد. ومن أولئك الأشاعرة الذين أخذ عنهم الغزالي العلم إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، الذي تتلمذ عليه الغزالي وتأثر به إلى حد كبير. وتجاوز الغزالي مرحلة التلقي فأصبح معلماً للكلام في بغداد ونيسابور، ومؤلفاً في هذا العلم وكتب فيه: الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، والأربعين في أصول الدين، وتهافت الفلاسفة، وفصائح الباطنية، وإلجام العوام عن علم الكلام. ويصف الغزالي جهوده في تحصيل هذا العلم بقوله: «إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف» [١، ص ٩٦].

والقضايا التي تحاول هذه الدراسة أن تثيرها هي: مفهوم الكلام عند الغزالي وتصوره لدور هذا العلم، وما يمكن أن يؤديه المشتغلون به، وقيمة ما كتبه الغزالي في تطور المذهب الأشعري، وأثره في الحركة الكلامية في عمومها، والمظاهر الكلامية في كتاباته الأصولية.

مفهوم الكلام

يحدد الغزالي علم الكلام بأنه علم يبحث في ذات الله تعالى ، وفي صفاته سبحانه ، وفي أفعاله عز وجل وفي رسول الله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى [٢] ، ص [٧١]. والكلام بهذا يتطابق من حيث موضوعه مع علم التوحيد الذي يعرفه الغزالي بأنه علم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته القديمة وصفاته الفعلية وصفاته الذاتية المتعددة بالأسامي على الوجه المذكور. وينظر في أحوال الموت والحياة وأحوال القيامة والبعث والحشر والحساب ورؤية الله تعالى. بل إن اسم الكلام اشتهر على اسم التوحيد، ونعت المخصوصون بالكلام في الأصول وعلم التوحيد بالمتكلمين. ونسبة لأهمية الموضوعات التي تناولها علم الكلام، فإنه يُعتبر من أشرف العلوم وأجلّها وأكملها وهو من العلوم الشرعية الضرورية التي يلزم العقلاء جميعاً تحصيلها [٣]، ص [٩٩].

علم الكلام وعلم التوحيد

ورغم أهمية موضوعات علم الكلام وجلالة قدرها، فإن الغزالي يرى أن المنهج الذي اتبعه المتكلمون في تقرير تلك الموضوعات ومعالجة قضاياها لا يتلاءم مع أهميتها، ومن ثم يؤكد الغزالي على التمايز بين الكلام (منهج المتكلمين)، الذي يقوم على نوع من الجدل وإثارة الشبهات، وبين التوحيد الإيماني، المتمثل في الركون إلى الله في كل أمر من أمور الحياة. فيقول الغزالي: «التوحيد قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشديق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات، حتى لقيت طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وسمي المتكلمون العلماء بالتوحيد، مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح باباً من الجدل والمماراة» [٤]، مج ١، ص ص ٢٩-٣٠.

والكلام بهذا التصور يختلف عن التوحيد المستقي من القرآن والقائم على براهينه وأدلته. كما أنه من العلوم المستحدثة في الملة، لم يعهده السلف ولم يخوضوا فيه، وأنه ظهر نتيجة لظهور بعض البدع التي تصدى لها بعض المسلمين، الذين عُرفوا بالمتكلمين وعُرف منهجهم وجدالهم بالكلام. ويقول الغزالي في ذلك: «فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على

لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديناهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفةً للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلييسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف السنة الماثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله» [١، ص ٩٨-٩٩]. والظروف التي نشأ فيها الكلام حددت دوره، المتمثل في حفظ العقيدة الإسلامية، وحراستها، والدفاع عنها ضد مطاعن المبتدعة وأعداء الدين. أما فيما عدا هذا فلا يمكن للكلام كمنهج جدلي أن يحقق اليقين أو الطمأنينة الإيمانية في النفوس حتى لدى المشتغلين به.

وقد عبر الغزالي عن هذه الحقيقة في مواطن عديدة من كتبه، وبين أنه لا سبيل إلى الوصول إلى المعرفة الحقة عن طريق علم الكلام، وأن غاية ما يمكن أن يُستفاد من هذا العلم الدفاع عن الإيمان وحماية العقيدة بين العامة من تشويشات المبتدعة. فيقول الغزالي مثلاً: «وأما منفعتة فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيئات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي^١ ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا. فاسمع هذا من خبر الكلام ثم قل له بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرتناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود» [٤، مج ١، ص ٨٦]. ويشبه الغزالي دور المتكلم تجاه العقيدة، بدور الحارس الذي يحرس الناس في طريق الحج، فالتناس اضطروا إلى اتخاذ الحراس خوفاً من تعدي الأعراب اللصوص عليهم، فإن قصر الحارس وظيفته على الحراسة فقط، لا يُعتبر من جملة الحجيج. وكذلك المتكلم، فإن الناس احتاجوا

١ الحشوية اسم أطلقه المعتزلة على أهل الحديث ذمًا لهم لقبولهم الأحاديث الواردة في الصفات على ظاهرها وامتناعهم عن تأويلها [٥، مج ٤، ص ٢٣-٢٥، ٨٨-٨٧، ١٤٦]. والغزالي هنا يستخدم المصطلح في المعنى نفسه الذي أراده المعتزلة، علمًا بأن أهل الحديث لم يقفوا جامدين أمام النصوص، كما يدعي خصومهم، بل إنهم استخدموا عقولهم في فهم النصوص، وإنهم جادلوا بالحق وناظروا بالحجة البينة في الوقت الذي رفضوا الجدال بالباطل والمناظرة اتباعًا للهوى وتعصبًا للمذهب كما فعل المتكلمون عمومًا.

إليه لحراسة العقيدة، فإن تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة، ويشتغل بما يصلح قلبه، لم يكن من جملة علماء الدين، ولا يعتبر عارفاً بالله لأن معرفة الله تعالى، كما يقول الغزالي، لا تحصل من علم الكلام، بل إن الكلام قد يكون حجاباً عنها ومانعاً منها. وإنما الوصول إلى المعرفة بالمجاهدة، التي جعلها الله سبحانه وتعالى مقدمة للهداية، حيث قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [٤، مج ١، ص ٢٠-٢١]. ويؤكد الغزالي أن منهج الكلام ومجادلات المتكلمين ومعرفة التفاريع الغريبة لا تزيد المتجرد، لها، مع الإعراض عن غيرها، إلا قسوة في القلب، وغفلة عن الله تعالى، وتمادياً في الضلال وطلباً للجاه، إلا من تداركه الله تعالى برحمته، أو مزج مع الكلام غيره من العلوم الدينية [٤، مج ١، ص ٥٠].

أسباب قصور علم الكلام

يرى الغزالي أن المتكلمين حجبوا عن إدراك حقيقة المعرفة لأسباب، من بينها: التقليد المذهبي. فالتقليد حجاب كثيف يحول بين القلوب وبين تجلي الحقائق فيها، فما لم يستطع الإنسان كسر قيد التقليد فلن تنكشف له الحقائق. ويذهب الغزالي إلى أن أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب اعتنقوا مبادئ معينة فجمدت هذه المبادئ في نفوسهم ورسخت في قلوبهم حتى أصبحت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق الإلهية [٦، ص ١٠١]؛ [٧، ص ٤٦-٤٨]. وسبب آخر يتعلق بالمنهج الكلامي، ذلك أن المتكلمين لم يستخدموا في مجادلاتهم براهين منطقية محققة، بل استندوا إلى مقدمات تسلموها تقليداً ولم يحصوها، ومن ثم جاءت براهينهم ضعيفة واهية لا توصل إلى اليقين ولا تبلغ إلى الحق. صحيح أن طائفة من المتكلمين — كما يقول الغزالي — قاموا بما ندبهم الله إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيب في وجه ما أحدث من البدعة. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطروهم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً [١، ص ١٠١].

علم الكلام والفلسفة

وقد حاول المتكلمون في فترات لاحقة الاستفادة من بعض مفاهيم الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، ولكنهم لم يتعمقوا البحث في ذلك، بل اكتفوا بأجزاء مبعثرة وعبارات مفرقة في مجادلاتهم، ومن ثم جاءت تجربتهم قاصرة. يقول الغزالي: «لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق [١، ص ١٠١]. إضافة إلى أن المتكلمين أساءوا استخدام تلك المصطلحات، مما أحدث اختلافاً بينهم وبين خصومهم من الفلاسفة والصوفية، نظراً لاختلاف التصورات والمفاهيم، والمراد بمعاني تلك المصطلحات، ويقول الغزالي: «إن أهل النظر تمسكوا بالإضافة إلى الآيات القرآنية، وأخبار الرسول ﷺ، بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعنادي ولواحقها، من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجواهر والعرض والدليل والنظر والاستدلال والحجة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى أن الحكماء يعنون بالجواهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر والمتكلمون شيئاً» [٣، ص ص ١٠٦-١٠٧]. ويلتقي المتكلمون مع الفقهاء في استخدامهم لهذا المنهج الجدلي المبني على أقيسة مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم، سلموها — كما يقول الغزالي — لمجرد شهرة أهلها، وذهلوا عن سببها ولذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها [٨، ص ٢١].

غاية الكلام والفائدة منه

وهكذا يقرر الغزالي أن أدلة المتكلمين ومناهجهم ضعيفة لا تقوم على أسس صحيحة أو مبادئ محققة، ومن ثم فإنها تثير الحيرة والشك أكثر مما تفيد اليقين. ونتيجة لذلك فإن علم الكلام لا يمكن أن يقود إلى الإيمان أو يكشف عن حقائق الأمور، بل إن غاية ما يفيد هذا العلم هورد الشبهات والدفاع عن العقيدة ضد خصومها. صحيح إن بعض الناس قد يفيد (الكلام) وتنفع معه أدلة المتكلمين، وتكون سبباً من أسباب إيمانه. ولكن هؤلاء

قلة وفئة معينة فينبغي أن يحدد الكلام في دائرتها وأن يستخدم بالقدر الذي يفيد معها؛ أما عامة المسلمين وجمهورهم وأصحاب الفطرة السليمة والقرائح النيرة، فإن الكلام قد يضرهم أكثر مما يصلح. ولهذا كتب الغزالي كتابه إلجام العوام عن علم الكلام، وأكد في كتاب الإحياء أن العامي ينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة، فإن ما يشوشه الجدل أكثر مما يمهده، وما يفسده أكثر مما يصلحه [٤، مج ١، ص ٨٣]. لأن الكلام قد يثير الشبهات ويحرك العقائد ويزيلها عن الجزم والتصميم، وقد يصعب رجوع العقيدة وتأكيداها بالدليل الكلامي أو بأدلة المتكلمين. ويقسم الغزالي الناس إلى أربع فرق: فرقة آمنت إيماناً بسيطاً من غير تعقيد أدلة أو براهين. كإيمان من سبق من أجلاف العرب، فهؤلاء مؤمنون حقاً فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم بل يجب أن يتركوا وحالهم فلا يتعرض لهم. والفرقة الثانية، فرقة لم تتبع الحق ومالت عنه كالكفرة والمبتدعة، فهؤلاء أيضاً لا جدوى من استخدام الكلام معهم، بل إن الكلام لا يزيد أمثال هؤلاء إلا تعصباً وبعداً عن الحق. والفرقة الثالثة، بعض الأذكياء بالفطرة، الذين وقعت في نفوسهم بعض الشكوك في العقيدة، وبعض الإشكالات حولها، فهؤلاء يجب التلطف معهم والرفق بهم في العلاج حتى تهاط هذه الشكوك وتزال الشبهات. والفرقة الرابعة: طائفة من الأذكياء الذين ضلوا، فهؤلاء أيضاً يجب أن يرفق بهم حتى يستمالوا إلى الحق ويرشدوا إلى الهدى وذلك من غير إثارة العصبية في نفوسهم. فالكلام إذن يمكن أن يستخدم مع الفئتين الثالثة والرابعة إذا ما وجد معلم بارع خبير بمداواة النفوس وأمراض القلوب [٢، ص ص ٧٥-٧٦]. وبناءً على هذا، ينبغي أن ينظر إلى الكلام كدواء يُعالج به المرضى، والدواء لأبد أن تراعى فيه مقادير معينة وأن يتحقق من إمكانية نفعه للمريض وإلا كان ضرره أكبر من نفعه. ويحصر الغزالي أصناف من يمكنهم الاستفادة من علم الكلام في اثنين، مريض وطبيب. فالأول رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي ولا بخبر نقلي عن الرسول، فيجوز أن يكون القول المرتب الكلامي دافعاً شبهته ودواء له في مرضه. والثاني شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان يريد أن يحصل هذه الصنعة ليداوي بها مريضاً إذا وقعت له شبهة وليفحم به مبتدعاً إذا نبغ، وليحرس به معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه، فتعلم ذلك، بهذا العزم، من فروض الكفايات، وتعلم قدر ما يزيل به الشك، ويدراً الشبهة في حق المشكك فرض عين، إذا لم يمكن إعادة اعتقاده المجزوم بطريق آخر

سواه [٩، ص ص ١٥٢-١٥٣]. وينبغي أن يكون هذا الشخص الثاني كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، بحيث لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة [٤، مج ١، ص ٨٦].

شروط الاشتغال بعلم الكلام

وإذا كان الكلام بهذه الدرجة من الخطورة، ويحتاج المشتغل به إلى نوع من الحذر والحيلة، فقد حاول الغزالي أن يضع شروطًا ينبغي أن تتوافر فيمن يشتغل بهذا العلم حتى لا يضل أو يضلل الآخرين، فالكلام لا يعلم لكل إنسان أو يدرس على العموم، بل لا يلحق هذا العلم إلا من تتوافر فيه الخصال التالية: الأولى، التجرد للعلم والحرص عليه. والثانية: الذكاء والفطنة والفصاحة فإن البليد لا ينتفع بفهمه، والقدم لا ينتفع بحججه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه. والثالثة: أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبية عليه [٤، مج ١، ص ص ٨٧-٨٨]. وإذا ما وجد مثل هذا الشخص (المتكلم)، فينبغي أن يستخدم ملكاته هذه، من ثاقب عقل ورصين رأي، في قياس الدواء بمقدار المرض ومعالجة العلل في حدود ما يزيلها.

وقد وضع الغزالي منهجًا متدرجًا تلقن به مقررات العقيدة وتقابل به الشبهات على اختلاف درجاتها قوة وضعفًا. وصنّف رسائله وكتبه الكلامية تبعًا لهذا. وبين أنه في البلاد التي تخلو من البدع لا ينبغي أن يتعرض للأدلة، بل تقرر العقيدة ويترصد وقوع الشبهة. فإن وقعت ذكرت الأدلة للحاجة. أما في البلاد التي تشيع فيها البدع ويخاف افتتان الصبيان بها فلا بأس أن يعلم الناس قدرًا من الأدلة التي تحصنهم من الوقوع في شرك البدع، ودفعها إن وقعت لهم، ويكفي في هذا القدر كتاب الرسالة القدسية. أما من ثارت في نفسه الشبهات، وتنبهت نفسه إلى مواطن الأسئلة والاعتراضات، فهذا يُترقى معه ويُعلم ما ورد في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، فإن أقنعه فيها، وإلا فهذا دلالة على استفحال الداء، وتفشي العلة، ولن يفيد الكلام هنا [٤، مج ١، ص ٨٧].

ولعل هذا يكشف لنا جزئيًا عن السبب الذي دفع الغزالي إلى التأليف في علم الكلام، لأنه قد يسأل: إذا كان الكلام لم يشف داءه الشخصي وليس بالعلاج الشافي لكل

الأدواء، ولا بالعلم الذي يوصل إلى اليقين فلماذا إذن ألف الغزالي فيه، وعرض بالبيان والشرح لقضاياها؟

لماذا ألف الغزالي في الكلام

يتضح لنا مما سبق، ومن نصوص أخرى تؤيده، أن الغزالي كتب في علم الكلام وألف فيه تلبية لحاجات عملية تتمثل فيما يأتي:

أولاً: توضيح العقيدة الصحيحة، وإزالة الشبهات التي قد تثور في نفوس بعض الناس وفي هذا الإطار كتب الغزالي كتاب قواعد العقائد الذي وصفه بأنه معتقد مختصر يمثل المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح مع ما يلزم لها من حجج أولية تكفي لدفع تأثير محاولات المبتدعة. وكتب كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، لمن ثارت في نفسه بعض الشبهات وتنبه لبعض الأسئلة والاعتراضات، وأصبحت حالة مرضية تحتاج إلى علاج، وبين الغزالي أن القدر من الكلام، الذي ذكره في الاقتصاد هو الذي يرجى نفعه وما عداه فإطناب وترهات مضلات، أو استقصاء لا يزيد إلا ضلالاً وجهلاً في حق من لم ينفعه ذلك القدر. وأشار إلى أن هذا الكتاب يحوي لباب علم الكلام، ولكنه أقرب في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين [٤، مج ١، ص ٨٧].

ثانياً: كتب الغزالي بعض الكتب الكلامية تحقيقاً للغاية الأخرى من علم الكلام، وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية. ومن بين هذه الكتب، كتاب تهافت الفلاسفة، وكتاب فضائح الباطنية. أما تهافت الفلاسفة، فقد كتبه الغزالي ضد الفلاسفة، الذين استطالوا على الناس واعتقدوا في أنفسهم التميز عنهم. وبلغ بهم الغرور أن تهجموا على الإسلام وحاولوا نقض دعائمه وهدم عقائده وشريعته. وفي هذا الكتاب حاول الغزالي — كما يقول — أن يبين تهافت آراء الفلاسفة، ويفضح تناقض أقوالهم فيما يتعلق بالإلهيات، وينبه من حسن اعتقاده فيهم، وظن أن مسالكهم بعيدة عن التناقض، إلى ما في مناهجهم من تناقض، وما في آرائهم من تهافت [١٠، ص ٧٣-٧٥]. واتبع في هدمه لآراء الفلاسفة ومناهجهم منهجاً كلامياً يعبر عنه بقوله: «لا ندخل عليهم إلا دخول مطالب

منكر، لا دخول مدع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا انتفض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق ألماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فليتظاهروا عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد» [١٠، ص ص ٨٢-٨٣]. أما كتاب فضائح الباطنية فقد كتبه الغزالي بالروح نفسها متبعاً المنهج نفسه في هدم المذهب الباطني وكشف خطره على العقيدة الإسلامية.

وهكذا نرى أن الغزالي كتب في علم الكلام ليوضح من ناحية العقيدة الإسلامية وبراهينها، ويرد على الشبهات التي علققت بأذهان بعض من أصابهم شيء من رذاذ الجدل ومباحكات المتكلمين، وليرد من ناحية أخرى على أصحاب الآراء المناهضة للعقيدة الإسلامية كالباطنية والفلاسفة.

إسهام الغزالي في تطوير المذهب الأشعري

على الرغم من موقف الغزالي من الكلام والمتكلمين، وعلى الرغم من ذمه للمتكلمين ومن بينهم الأشاعرة ونعياً عليهم تعصبهم المذهبي الذي يخرج بهم في أحيان كثيرة عن الالتزام بالحق والانتصار له، ويبعد بهم عن الوصول إلى الحكم الصحيح [٩، ص ص ١٢٣-١٢٤]. على الرغم من هذا فإن الغزالي اهتم بالقضايا الرئيسية التي عالجها الأشاعرة ودافع عنها، وصنّف من أجل ذلك كأحد أعلام المدرسة الأشعرية، كما أنه أسهم إسهاماً واضحاً في تطوير المذهب الأشعري من حيث المنهج، كما أسهم في إيضاح كثير من قضايا المذهب الكلامية والدفاع عنها.

إسهامه في تطوير المنهج

يذهب الغزالي إلى أن المنهج الذي استخدمه سلفه الأشاعرة واستطاع هو أن يسهم في وضع قواعده وتنظيم جزئياته، يقوم على الجمع بين العقل والنص باعتبارهما وسيلتين لمعرفة حقائق الأشياء يكمل بعضهما بعضاً ولا تتعارضان. فالأشاعرة (أو عصابة الحق وأهل السنة) كما يسميهم الغزالي، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل، وخلافاً للحشوية الذين وقفوا عند حدود النص، تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق

المعقول. ويرى الغزالي أن الذي دفع بالحشوية إلى هذا الموقف من العقل والجمود على التقليد، ضعف عقولهم وقلة بصائرهم، بينما الذي دفع الفلاسفة والمعتزلة إلى الغلو والاعتزاز بالعقل ومصادمة قواطع الشرع به، إنما هو خبث ضمائرهم [٢، ص ٦٩]. وكلتا الطائفتين جانبت الصواب، وأن الطائفة الأولى قنعت بتقليد الأثر والخبر وأنكرت مناهج البحث والنظر، وغفلت عن أن سند الشرع أقوال الرسول ﷺ، والبرهان العقلي هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، بينما الطائفة الثانية اتخذت العقل وحده هادياً، واقتصرت عليه، وجهلت أن العقل أداة محدودة قاصرة تعجز عن أن تحكم فيما وراء مجالها المحدد. وينتهي الغزالي إلى أنه لا بد من الجمع بين العقل والشرع، ويشبه الغزالي العقل بالبصر السليم والشرع بالشمس المنتشرة الضياء، فمن أعرض عن العقل مكتفياً بالقرآن كان كمن تعرض لنور الشمس، وهو مغمض الأجفان، ولا فرق بين هذا وبين الأعمى. ويؤكد الغزالي أن العقل مع الشرع نور على نور [٢، ص ص ٦٩-٧٠].

فالغزالي يرى أن العقل هو المقياس الذي يقاس به صدق من جاء بالشرع، ومن ثم فإن الشك في مصداقيته يؤدي إلى الشك في إمكان التحقق من نبوة المتنبىء وادعاءات الكذابين: «بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبىء، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل» [١١، ص ٩]. ووفقاً لهذا التصور للعلاقة بين الشرع والعقل، بنى الغزالي موقفه من قضية التأويل وأولاها عناية خاصة ووضع لها أسساً سار عليها من أتى بعده من الأشاعرة لاسيما فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢١٠م). ويعرف الغزالي التأويل بأنه «صرف الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد من القول». ويذهب إلى أن الناس انقسموا حوله إلى خمس فرق بناءً على موقف كل فرقة من العلاقة بين العقل والشرع. فهناك فرقة قنعت بالنصوص وما فهمته من ظواهرها وصدقت بذلك وامتنعت عن الخوض في التأويل. وفرقة ثانية: اعتمدت على العقل وجعلته أصلاً ولم تعط اعتباراً للمنقول، وصرفوا النقول المخالفة لما أدتهم إليه عقولهم بأنها نوع من التمثيل والتخييل، وتأول هؤلاء من ثم كل مالم يوافق عقولهم. وفرقة ثالثة: جعلت العقل أصلاً، وتعمق هؤلاء في البحث في المعقولات وضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم من المنقول شيء يعارض المعقول، ولذلك لم يقعوا في غمرة

الأشكال إلا أنهم جحدوا ما يخالف ما لديهم من ظواهر الشرع. والفرقة الرابعة: جعلت النص أصلاً وتعمقوا البحث فيه وانصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه، ولم تتضح لهم من ثم المحالات العقلية التي يمكن أن تؤدي إليها ظواهر الشرع إذا أخذت كما هي، ولذلك لم يتنبهوا إلى حاجتنا إلى التأويل. أما الفرقة الخامسة: والتي يتفق الغزالي معها، فقد توسّطت - كما يقول الغزالي - في البحث فجمعت بين المعقول والمنقول وجعلت كلاً منهما أصلاً مستقلاً لا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر، لأنه إذا كان الشرع قول الصادق، فإن العقل هو الذي يشهد بصدق الشرع فلا يمكن القول بكذبه، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، ومن ثم يرى الغزالي مع أصحاب هذه الطائفة بأنه لا ينبغي أن يكون هناك تعارض بين النقل والعقل [١١، ض ص ٦-٩]. ولكن إذا بدا أن هناك تعارضاً في الظاهر بين العقل والنص فأيهما يكون الأصل؟ يذهب الغزالي في الإجابة عن هذا السؤال إلى تقديم العقل على الشرع وجعله حاكماً لا يكذب قط، لأن به ثبت الشرع. وإذا عرض موقف شبهة على المتأول، ولم يتبين له وجه الحق، فعليه في ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع. إذ به عرفنا الشرع وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع [١١، ص ١٠]. وقد استخدم الغزالي مبدأ التأويل هذا في تقرير الصفات الخبرية، كالوجه واليدنين والعينين، والاستواء، وأكد بهذا اتجاه المدرسة الأشعرية المتأخرة في التأويل، رغم أن هذا الاتجاه يخالف ما ذهب إليه مؤسس المدرسة وأوائل أعلامها كالباقلائي.^٢

وقد وضع الغزالي في مقدمته لكتاب الاقتصاد في الاعتقاد مناهج للاستدلال تتمثل فيما يأتي:

١ - منهج السبر والتقسيم، وذلك بأن يحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني، كالقول بأن العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً. وهذه الطريقة قد استخدمها المتكلمون قبل الغزالي لا سيما

٢ انظر لأراء الأشاعرة في الصفات: الإبانة عن أصول الديانة (الأشعري)، والتمهيد (الباقلائي)، والعقيدة النظامية (الجويني). وفي هذه الكتب جميعاً اتخذ الأشاعرة منهجاً يقوم على إثبات الصفات الخبرية من اليد والعين والوجه والاستواء لله تعالى من غير تعطيل ولا تشبيه، بينما لجأ الغزالي كما يتضح في الاقتصاد، ومن جاء بعده من الأشاعرة، كالنخعي الرازي إلى التأويل.

الباقلاني والجويني وشاعت أيضاً بين الفقهاء. وقد ذكر الغزالي في كتابه معيار العلم، أن هذه الطريقة تمثل الصورة الثالثة من أصناف القياس، وهو القياس الشرطي المتفصل لدى المناطق، ويسمى المتكلمون والفقهاء باسم السبر والتقسيم [٢، ص ٧٨؛ ١٢، ص ١٥٦ وما بعدها].

٢ - منهج ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج منها كالقول بأن كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث وهذا أصل آخر، فيلزم منها صحة الدعوى وهو أن العالم حادث وهو المطلوب [٢، ص ٧٩].

٣ - منهج الإلزام: وهذا منهج معروف عند المتكلمين بإلزام الخصم بما يؤدي إليه فرضه من محال، مما يترتب عليه صحة ما يذهب إليه الملزم، ويقول الغزالي في ذلك: «إنا لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم، بأن نبين أنه مفض إلى محال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثال ذلك: إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل أن مالا نهاية له قد انقضي وفرغ منه، ومعلوم أن هذا الأمر محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال». وقد بين الغزالي في معيار العلم أن هذا المنهج هو الصنف الرابع من أصناف القياس المنطقي وصورته صورة القياس الحمل. ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب يستدل بها على أن المقدمة كاذبة، سمي قياس الخلف [٢، ص ٧٩؛ ١٢، ص ١٥٨].

ثم أجمل الغزالي بعض الأسس التي يعتمد عليها البرهان في إثبات يقينته وذكر ستة مما أسماه الأحوال المسلمة أو الواجبة التسليم وهي:

١ - الحسيات، أي ما يدرك بالمشاهدة الظاهرة أو الباطنة.

٢ - العقل المحض أو ما هو بديهي في العقل.

٣ - التواتر، لأن التواتر يفيد العلم.

٤ - أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة أو درجات، إما إلى الحسيات

أو العقلية، أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلاً في قياس آخر.

٥ - السمعية، ويثبت هذا الأصل بإجماع الأمة.

٦ - أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقدّم لنا عليه دليل، أو لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً، انتفعنا باتخاذنا إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه [٢، ص ص ٨١-٨٢؛ ١٢، ص ١٨٦ وما بعدها].

وهكذا نرى أن الغزالي استفاد من ثقافته المنطقية في وضع أسس للمنهج الكلامي وأن يطور المذهب الأشعري، وذلك باستخدامه للمنطق الأرسطي للدفاع عن قضايا الكلام. واعتبر من ثم رائداً لطريقة حديثة بين الأشاعرة، عرفت بطريقة المتأخرين، تميّزاً لها عن طريقة المتقدمين التي وضعها الباقلاني. فقد كان المتكلمون، قبل الغزالي، كما يقول ابن خلدون، يرفضون الأخذ بمبادئ المنطق الأرسطي لارتباط أقيسة المنطق بالعلوم الفلسفية المباشرة للعقيدة الإسلامية، ووضعوا من ثم أدلتهم الخاصة وما يرتبط بها من مقدمات عقلية. ولكن حينما انتشرت علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيّار للأدلة فقط، يسرّ به الأدلة منها، كما يسرّ ما سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالقوا الكثير منها بالبراهين التي أدت بهم إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي. فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإلّهانية وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم» [١٣، ص ص ٤٦٥-٤٦٦].

دفاع الغزالي عن قضايا المذهب الأشعري الكلامية

إن الغزالي الذي عاب على المتكلمين طريقتهم ومنهجهم، حاول، في جداله مع الفلاسفة في التهافت ومع الباطنية في فضائح الباطنية، أن يستند إلى أسس المنطق الأرسطي للكشف عن زيف معتقداتهم، وتهافت آرائهم واضطراب مناهجهم. كما حاول عن طريق هذا المنهج المنتظم أن يعرض قضايا علم الكلام في صورته الأشعرية وأن يدافع عنها. ولا سيما في كتبه الكلامية كالاعتقاد، وقواعد العقائد من إحياء وأمثالها.

براهين وجود الله

ففي براهينه على وجود الله تعالى نجد أن الغزالي، رغم أنه اعتمد في العديد من كتبه على البراهين المستمدة من القرآن، والمبنية على النظر في عجائب الخلق الإلهي في الكون والإنسان [٤، مج ١، ص ٩٣؛ ٧، ص ٢٤]، ورغم أنه ذم أدلة المتكلمين ووصفها بالتشويش لقلوب العامة [١٤، ص ص ٨٦-٨٧]، فإنه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد لم يستطع أن يتحرر من منهج متأخري الأشاعرة في البرهنة على وجود الله تعالى، فاستخدم دليل الحوادث المعروف عند المتكلمين، والمبني على إثبات حدث العالم أو إبطال القول بقدمه، والذي يقسم أشياء العالم إلى جواهر وأعراض. ويثبت حدث الأعراض وحدث الجواهر الملازمة لها، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، وينتهي إلى القول بأن العالم بجواهره وأعراضه حادث ولا بد له من محدث وهو الله تعالى [٢، ص ص ٨٥-٨٦]. والأشعري نفسه لم يرتض هذا الدليل، وأشار إلى ما في مقدماته من ضعف وخلل واستعاض عنه بأدلة أخرى مستمدة من القرآن [١٥، ص ص ٦-٧؛ ١٦، ص ص ٥٤-٥٨]. ولكن من جاء بعد الأشعري، كالباقلاني والجويني، والبغدادي، اعتمدوا على هذا الدليل في البرهنة على وجود الله تعالى [١٧، ص ص ٢٢-٢٤؛ ١٨، ص ص ٣٩-٥٠؛ ١٩، ص ص ٣٣-٦٩]. وعرض الغزالي لهذا الدليل لا يختلف في مجمله عما عرضه الأشاعرة السابقون، سوى أن عرض الغزالي يتميز بوضوح الفكرة وترتيب الأدلة وانتظامها والاستفادة من أساليب المنطق وقضايا الفلسفة اليونانية ومفاهيمها.

الحسن والقبح العقليين

بالنسبة لقضية التحسين والتقبيح وهل هما عقليان أم مردهما إلى الشرع؟ نجد أن الغزالي يتبنى موقف الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أن الأشياء لا تحسن لذاتها ولا تقبح لذاتها، بل إن الشرع هو الذي يبين أن هذا الشيء حسن فيتبع، وأن الشيء الآخر قبيح فينتهي عنه. وقد دافع الغزالي عن هذا الرأي دفاعاً حاراً، وذهب إلى أن مثار الخلاف حول هذه القضية يعود إلى اضطراب المفاهيم وعدم الاتفاق على تحديدها، ومن ثم حاول هو أن يحدد معنى الفعل الحسن والفعل القبيح. وانتهى إلى أن الفعل الحسن يختلف معانيه وفقاً لاختلاف الإضافات، فإذا ارتبط معناه بالفاعل نجد أن ما وافق غرض الفاعل كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً. ولكن الحسن والقبح قد يستمدان معنيهما من غرض غير الفاعل وهو

الموافقة والمخالفة، وهما أمران إضافيان مختلفان في الأشخاص فما كان حسناً في حق شخص قد يكون قبيحاً في حق آخر. بل إن الفعل الواحد، وبالنسبة للشخص الواحد، قد يكون حسناً من وجه، قبيحاً من وجه آخر كمن يستقبح الكذب عموماً، ولكنه يستحسنه في حالة مداراة مسلم بريء هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره [٢، ص ١٧٠].

وهكذا يذهب الغزالي إلى أن الحسن، وإن كان ما أتى الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما أتى الشرع بدم فاعله، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعة يلائم غرض الفاعل، فيكون الحكم على الفعل راجعاً إلى أمور الموافقة والمخالفة، وهي إضافات نسبية تختلف باختلاف الأفراد، ومن ثم فإن العقل لا يمكنه الحكم بحسن الفعل أو قبحه. وبين الغزالي في معيار العلم أن قضايا الحسن والقبح من المشهورات، فحكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان وغيرها، قضايا لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرد ووجهه وحسه لما قضى الذهن بها قضاءً بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها، وتعود هذه الأسباب في مجملها إلى العادات لا إلى الإدراك البديهي للعقل. ويقول الغزالي، لو عرضت قضية أن قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل، وقضية أن الاثنين أكثر من الواحد، لوجدنا فرقاً بينهما، إذ أنه لا يشك في الأخيرة ولا يتوقف فيها، بينما القضايا الأولى عرضة للشك في مقدماتها [١٢، ص ص ١٩٣-١٩٧]. وهكذا يستخدم الغزالي ذخيرته المنطقية واستعداداته الجدلية لتأييد موقف المدرسة الأشعرية في قضية الحسن والقبح.

العِلْيَةُ أو السَّبَبِيَّة

أما القضية الأخيرة التي يمكن أن يبرز أثر الغزالي في صياغتها في إطار المذهب الأشعري فهي قضية العِلْيَةِ أو السَّبَبِيَّة. وقد كان مبدأ العلية من المقدمات الأولية في الفلسفة الأرسطية، واعتبره أرسطو قانوناً عقلياً منطقياً تستند إليه أبحاث المنطق جميعاً. وقد اهتم الأشاعرة قبل الغزالي بنقد هذا المبدأ بدافع نفي فكرة أن الله هو العلة الطبيعية للعالم وأن ارتباط العالم بالله تعالى ارتباط معلول لا يتأخر عن علته. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، أراد الأشاعرة بهدمهم لهذا المبدأ إثبات قدرة الله المطلقة السارية في كل جزئيات هذا الكون المتغيرة.

وتأكيداً لموقف الأشاعرة، ذهب الغزالي إلى نفي التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات الذي قال به الفلاسفة، ويقول في ذلك: «نخالفهم في حكمهم أن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور وفي الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب.» ويبنّي الغزالي أن مثل هذا الاعتقاد يقود إلى القول باستحالة المعجزات وخوارق العادات التي يرتبط بها إثبات النبوة والدلالة على صدق الأنبياء في دعواهم: «إنما يلزم النزاع من حيث أنه ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى، وشق القمر. ومن جعل مجاري العادات لازمةً لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك» [١٠، ص ٢٣٦]. ويقدم الغزالي بدلاً من فكرة العلّية هذه، فكرة العادة أو الاقتران العادي بين الظواهر وأسبابها، ويذهب إلى أن ما يوجد من اقتران بين الأسباب والمسببات من وجود وعدم ليس ارتباطاً حتمياً ضرورياً بل هو ارتباط عادي: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر.» ويضرب الغزالي أمثلة بالاقتران بين الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، إلى غير ذلك من المشاهدات المقترن بعضها ببعض الآخر. ويذهب الغزالي إلى أن اقتران هذه الظواهر يعود لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات [١٠، ص ٢٣٩].

وينكر الغزالي قول الفلاسفة إن النار هي المحرقة لأنها إنما تفعل بالطبع، ويؤكد بأن فاعل الاحتراق هو الله سبحانه وتعالى إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. والفلاسفة ليس لهم دليل على أن النار هي فاعل الاحتراق إلا مشاهدة الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها [١٠، ص ٢٤٠].

وقد اعترض على الغزالي بأن إنكار العلية يؤدي إلى إبطال العلم وهدم العلوم القائمة على هذا القانون. وقد أدرك الغزالي هذا الاعتراض وقرره بقوله: «فإن قيل فهذا يجزى إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضًا منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليُجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه، سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له، ومن وضع كتابًا في بيته فليُجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلًا متصرفًا أو انقلب حيوانًا. . . إلخ» [١٠، ص ٢٤٣].

ويجيب الغزالي بأن هذا الاعتراض وارد، ولكن يمكن أن يجاب عنه بأن الله تعالى خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه [١٠، ص ٢٤٥]. ويقول أيضًا: «إن المتكلم إذا أخبر بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته، وليس من العقلاء من يشك فيه وهو معترف بحصول الموت، ويبحث عن وجه الاقتران وإما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تتحمل التبديل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران. فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه» [١٢، ص ١٩١].

وقد اعترض على الغزالي أيضًا بأن مذهبه يتضمن إنكار صفات الأشياء وحقائقها الطبيعية التي طبعها الله عليها. وقد أدرك الغزالي هذا، ومن ثم أكد أن للأشياء خصائص وأن للأشياء ماهيات، ولكن هذه الطبائع والماهيات الخاصة بالأشياء هي من صنع الله تعالى، وأن الله جعل الحرارة في النار بطبعها حارة محرقة، وأنه سبحانه قادر على أن يحدث صفة في النار فلا تحرق. «إنا نسلم أن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطتان متماثلتان، أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا نجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى،

أو من الملائكة، صفة من النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداه، فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن النبي صفة، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار [١٠، ص ٢٤٦].

وهكذا حاول الغزالي عن طريق نظرية العادة أن يؤكد أن الله هو الحقيقة الفاعلة الوحيدة في هذا الكون وأنه لا فاعل غيره ولا علة حقيقة سواه.

أثر الكلام في أصول الفقه عند الغزالي

كما أسهم الغزالي بثقافته الكلامية في بناء مدرسة الأشاعرة، فإنه قد وظف هذه الثقافة نفسها في مجال أصول الفقه، كما يتضح في كتابه المستصفى الذي ألفه في أخريات أيامه سنة (٥٠٣هـ). الأمر الذي يدل على أن الغزالي رغم تعبيره عن عدم قناعته بعلم الكلام، فإنه وجد في هذا العلم ما يمكن أن يستفاد به في مجال أصول الفقه.

وكما هو معلوم فإنه قبل الغزالي كان لعلم الكلام أثر واضح في دائرة أصول الفقه، وظهرت طائفة من الأصوليين تبنت بعض مناهج الكلام وعرفت الطريقة التي اتبعها هؤلاء بطريقة المتكلمين أو الشافعية في مقابل طريقة الحنفية. وتميزت طريقة المتكلمين بتقرير القواعد الأصولية حسبما تدل عليه الأدلة والبراهين، فما أيدته الأدلة من القواعد أثبتوه وما خالف ذلك ردّوه، دون التفات إلى موافقة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين أو مخالفتها. وبذلك كانت أصولهم موازين لضبط الاجتهاد وطريقاً للاستنباط وحاكمة على اجتهاد المجتهدين لا خادمة للفروع الفقهية المذهبية، لهذا لم يذكروا في كتبهم شيئاً من تلك الفروع إلا ما كان على سبيل الإيضاح والتمثيل [٢٠، ص ١٦]. وقبل الغزالي كتب في هذه الطريقة أبو الحسن البصري المعتزلي كتابه المعتمد، وأبو المعالي إمام الحرمين الجويني كتاب البرهان، ثم كتب الغزالي المستصفى الذي يعتبر من أفضل ما كتب في هذا الموضوع. كما يعتبر قمة جهود الغزالي في علم الأصول إذ أن الغزالي عرض لبعض الأقيسة والقواعد الفقهية وتطبيقاتها بصورة إجمالية في كتابه مقاصد الفلاسفة والقسطاس المستقيم، ثم فصل ما أجمله في كتابه محك المنظر ومعيار العلم، ثم أصبحت هذه الأقيسة في المستصفى جزءاً لا يتجزأ من النسق الفقهي الإسلامي.

وفي تصنيفه للعلوم الدينية، اعتبر الغزالي الكلام العلم الكلي، وما عداه من العلوم كالفقه وأصوله والتفسير والحديث علوم جزئية، إذ أن الكلام — كما يقول الغزالي — هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات. «ولكن هل يعني ذلك أن تعلم الكلام ضروري لكل المشتغلين بتلك العلوم الجزئية». يورد الغزالي هذا السؤال فيقول: «فإن قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لأنه قبل الفراغ من الكلي كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل؟» ويحيب الغزالي عن هذا السؤال قائلاً: «قلنا ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر... فالأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول ﷺ حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته، فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى، فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر» [٢١، مج ١، ص ٧].

ورغم مكانة الكلام وأهميته بالنسبة للأصولي، فإن الغزالي يأخذ على الأصوليين أنهم أسرفوا في شحن مؤلفاتهم الأصولية بقضايا كلامية ومباحث منطقية ونحوية، وبين في مقدمة كتابه المستقصى كيف انساقوا في هذه المناحي فيقول: «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ، المعرفة والدليل والحكم، فقالوا إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة فلا بد أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجسروا بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكره من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم خب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة،

كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الأعراب جملاً هي من علم النحو خاصة» [٢١، مج ١، ص ص ٩-١٠].

ورغم اعتراض الغزالي على انغماس الأصوليين في مباحث الكلام وخلطهم الأصول بالكلام، فإنه لم يستطع هو نفسه أن يتخلص من ذلك، وحاول أن يعتذر لذلك بقوله: «وبعد أن عرفناك إسرارهم في هذا الخلط فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المؤلف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكننا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها تبيناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام» [٢١، مج ١، ص ١٠].

ووفقاً لذلك وضع الغزالي في بداية كتابه المستقصى مقدمة في البراهين والأدلة وبين أن هذه المقدمة، رغم أنها ليست من علم الأصول فإنها ضرورية لكل من يشتغل بعلم من العلوم: «ولست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» [٢١، مج ١، ص ١٠]. وفي هذه المقدمة بحث الغزالي في الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن، ومعرفة الدليل والنظر والحكم وكيفية اقتباس الحكم من الدليل إلى غير ذلك من قضايا المنهج الأصولي عنده، ويقول الغزالي في ذلك: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس» [٢١، مج ١، ص ٧].

وبالإضافة إلى استفادة الغزالي من المنهج الكلامي في صياغته الأقيسة الأصولية فإنه استخدم مقولات الأشاعرة وآراءهم الكلامية في رده على المعتزلة، ففي مبحث الحكم عند الأصوليين مثلاً نجده يستعرض آراء المعتزلة في المسائل المتعلقة بأبحاثهم الكلامية ويواجه

تلك الآراء بالنقد والرد، ويكفي هنا أن نشير إلى مسألة التحسين والتقبيح، ووجوب شكر المنعم عقلاً وتكليف مالا يطاق. أما مسألة الحسن والقبح، فقد رأينا خلال هذا البحث معالجة الغزالي لها في كتبه الكلامية، وفي كتاب المستصفى يورد الغزالي آراء المعتزلة في حسن الأفعال وقبحها، وأن منها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والهللكى وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق، وكقبح الكفران وإيلاء البريء، والكذب الذي لا غرض فيه، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة لكن العقل لا يستغل بدركه [٢١، مج ١، ص ص ٥٥-٥٦].

ويرد الغزالي على المعتزلة في هذه المسألة في صفحات عدة، لا تخرج في مجملها عما سبق أن أوردناه عن آرائه في التحسين والتقبيح خلال هذا البحث [٢١، مج ١، ص ص ٥٦-٦١]. ثم يفرد الغزالي مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً بمبحث خاص، ويذهب إلى أنه لا يجب شكر المنعم عقلاً خلافاً للمعتزلة، ودليله أنه لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب» [٢١، مج ١، ص ٦١]. ثم يعرض الغزالي للشبه التي أثارها المعتزلة حول هذه المسألة ويرد عليها [٢١، مج ١، ص ص ٦١-٦٣].

وفي المبحث الذي عقده عن المحكوم فيه كأحد أركان الحكم عند الأصوليين، عرض الغزالي لمسألة ما إذا كان من الممكن تكليف مالا يطاق أم لا، وبعد أن أورد الرأي الذي نسب إلى أبي الحسن الأشعري، من جواز تكليف مالا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجد، وما استند إليه هذا الرأي من أدلة، ينتهي الغزالي إلى أن المختار استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ولا لمفسدة تنشأ عنه ولا لصيغته، ولكن يمنع لمعناه، إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق، فلا يجوز أن يقال للشخص تحرك وأنت ساكن مثلاً. ومن خلال معالجته لهذه المسألة أكد الغزالي موقف الأشاعرة أن القدرة الحادثة

لا تؤثر في الفعل ودافع عنه، وعن غيره من مقولات الأشاعرة حول هذه القضية [٢١]،
مج ١، ص ص ٨٦-٩٠].

ويتضح لنا من خلال هذا البحث أن الغزالي بعد خبرة واسعة بعلم الكلام تبين له أن الكلام له دور محدود لا يتعداه وهو الدافع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها، وعلاج بعض الشبهات التي تحدث لفئة معينة من الناس، ومن ثم يرى الغزالي أن يؤخذ الكلام بقدر معين وفي حدود معينة، كما يؤخذ الدواء لعلاج المرض. وأكد الغزالي أن الكلام لا يمكن أن يقود إلى المعرفة الحقة ومن أراد صريح المعرفة فينبغي أن يلتمسها في مظان أخرى غير كتب الكلام ومناهج المتكلمين [٢٢، ص ص ٢٢-٢٣].

واتضح لنا أن ما كتبه الغزالي من كتب كلامية لا يخرج في عمومته عن إطار هذه الأهداف العامة لعلم الكلام. وأنه من خلال تحقيق هذه الأهداف استطاع الغزالي أن يسهم إسهاماً إيجابياً في تطوير المذهب الأشعري، وذلك عن طريق وضع قواعد منهجية تستند إلى حد كبير على معطيات المنطق الأرسطي وشرح بعض مبادئ المذهب الأشعري والدفاع عنها بصورة كان لها تأثير كبير على الأشاعرة الذين جاءوا من بعده، إضافة إلى أن الغزالي استفاد من المنهج الكلامي وبعض مقولات الأشاعرة في أبحاثه عن أصول الفقه.

المراجع

- [١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال. تحقيق ودراسة عبدالحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت.
- [٢] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق عادل العوا. ط ١. بيروت: دار الأمانة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م.
- [٣] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة القصور العوالي؛ ج ١. تحقيق محمد مصطفى أبو العلا. ط ٢. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
- [٤] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. دمشق: مكتبة عبد الوكيل الدروي، د. ت.

- [٥] ابن تيمية . مجموع الفتاوى . جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد . ط ١ . ١٣٩٨ هـ .
- [٦] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . معارج القدس . ط ١ . القاهرة : دار السعادة ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م .
- [٧] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . مشكاة الأنوار ، ضمن مجموعة القصور العوالي ، ج ٢ . القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
- [٨] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . محك النظر في المنطق . القاهرة : المطبعة الأدبية ، د . ت .
- [٩] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . فيصل التفرقة ، ضمن مجموعة القصور العوالي ، ج ١ . ط ٢ . القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
- [١٠] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . تهافت الفلاسفة . تحقيق سليمان دينا . ط ٦ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠ م .
- [١١] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . قانون التأويل . تحقيق محمد زاهد الكوثري . ط ١ . القاهرة : مطبعة الأنوار . ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .
- [١٢] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . معيار العلم . تحقيق سليمان دينا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١ م .
- [١٣] ابن خلدون ، عبدالرحمن . مقدمة العلامة ابن خلدون . القاهرة : المكتبة التجارية ، د . ت .
- [١٤] الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . إجماع العوام عن علم الكلام ، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ، ج ٢ . القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
- [١٥] الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل . كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تحقيق رتشارد مكارثي . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٢ م .
- [١٦] الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل . أصول السنة ، المسماة برسالة أهل الثغر . تحقيق محمد الجليند . القاهرة : مطبعة التقدم ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
- [١٧] الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب . كتاب التمهيد . تصحيح ونشر رتشارد يوسف مكارثي . بيروت : المكتبة الشرقية ، ١٩٥٧ م .

- [١٨] الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق أسعد تيم. ط ١. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- [١٩] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. كتاب أصول الدين. ط ١. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م.
- [٢٠] شعبان، زكي الدين. أصول الفقه الإسلامي. القاهرة: دار نافع، د.ت.
- [٢١] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى في علم الأصول، ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- [٢٢] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الأربعين في أصول الدين. القاهرة: مكتبة الجندبي، د.ت.

The Attitude of al-Ghazali toward Speculative Theology (*Kalām*)

Ahmad Mohammad Ahmad Gali

*Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education,
King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia*

Abstract. The objective of this article is to study the attitude of Imam Abu-Hamid al-Ghazali toward speculative theology, the method used by different schools of thought such as the Mu'tazilites, the Ash'arites and the Maturidites. Although al-Ghazali belongs to the Ash'arite school, the period of scepticism through which he passed made him free to study and evaluate speculative theology in an objective way.

The article showed that, to al-Ghazali, speculative theology has limited aims; it succeeded in defending dogma (faith) against heretical aberrations and innovations, but failed to contribute to the attainment of individual salvation.

The article also revealed that, inspite of al-Ghazali's attitude toward *kalām*, he played a major role in the development of the Ash'arite theological school, and he utilized his vast knowledge of Aristotelian syllogistic logic in this respect. He also succeeded in introducing logic in the field of the principles of jurisprudence (*usūl al-fiqh*).